

Ewa Kobylińska

Freud i nowoczesność. Uwagi do uwag Zygmunta Baumana o freudowskim pojmowaniu kultury

1. Jak czytać Freuda?

Dwie rozprawy *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927) i *Kultura jako źródło cierpień* (1930) umożliwiają z pewnością takie odczytanie Freuda, jakie zaproponował Zygmunt Bauman¹. Antagonizm zasady przyjemności i zasady rzeczywistości zdaje się odpowiadać na pierwszy rzut oka konfliktowi między pragnieniem wolności a potrzebą bezpieczeństwa. Zgodnie z tym odczytaniem kultura narzuca jednostce system kontroli i zakazów. W ten sposób zmusza ją do porzucenia przyjemności i ogranicza autonomię, a w zamian ofiarowuje egzystencję „wygodną i bezpieczną”, redukując zagrożenia płynące z zewnątrz i z wewnątrz. Ów handel wymienny nie prowadzi jednak do zrównoważonego bilansu strat i zysków. Nieusuwalna ambiwalencja wobec kultury wynikać miałaby z tego niezbyt satysfakcjonującego rozwiązania.

Freud nie porzucił nigdy do końca ekonomicznego myślenia, które kazało mu ujmować obie zasady: przyjemności i rzeczywistości w kategoriach ilościowych, zgodnie z prawem stałości energii, zapożyczonym z fizyki. Scjentystyczny wątek przewija się przez całą Freudowską psychoanalizę, stopniowo jednak schodzi na dalszy plan. Przełomowa rozprawa *Poza zasadą przyjemności* (1920) wprowadza na scenę spekulację na temat popędu śmierci, który Freud przeciwstawia popędowi życia. Nowa teoria popędów podważa ekonomiczną hipotezę zachowania energii i właściwie oznacza koniec pseudofizyki. „W obliczu pary Eros–Tanatos zasada rzeczywistości, dotąd, biegunowo przeciwstawna zasadzie przyjemności, rozwija całą (nową) hierarchię sensów”², czytamy w wielkiej interpretacji Paula Ricoeura, poświęconej dziełu Freuda. Przyjemność nie polega już tylko na rozładowaniu napięcia i nie jest regulowana ekonomiczną zasadą *Lust/ Unlustprinzip*. Potrzebę zastępuje niezniszczalne i wielopostaciowe, niczym Proteusz, życzenie.

¹ Z. Bauman, *Uwagi o freudowskim pojmowaniu kultury*, [patrz: tekst poprzedni, w tym numerze „PK”]. Mój esej jest pomyślany jako rozmowa z tym tekstem.

² P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008, s. 244.

Freud nie odkrył dziecięcej seksualności, co przypisuje mu obiegowa opinia. W latach 1895–1910, w czasach pionierów seksuologii takich jak: Havelock Ellis, Iwan Bloch, Albert Moll, Richard Krafft-Ebing, istniało w niemieckojęzycznym obiegu naukowym ponad 300 rozpraw na jej temat. Freud odkrył **dynamiczną nieświadomość**. To ona jest znakiem rozpoznawczym psychoanalizy. Nieświadomość przerywa bezpośredni związek między społeczną, biograficzną, kulturową, jednym słowem: zewnętrzną sytuacją człowieka a jego światem wewnętrznym. Psychoanaliza była pierwszą koncepcją „*personal life*”, które nie przekłada się na kategorię socjalizacji i roli społecznej³. W antropologii Freuda otwiera się nieprzekraczalna luka między indywidualnym losem popędu i społeczną rzeczywistością.

Zygmunt Bauman zastanawia się, co powiedziałby Freud, „gdyby siedział tu dzisiaj z nami?” Śmiem mniemać, że, obserwując przemiany nowoczesności, która również w jego czasach nie miała „stałego” charakteru, wyeksponowałby bardziej te elementy swojej koncepcji, które odkrywamy, czytając go dzisiaj. Nie ulega wątpliwości, że meta-psychologia Freuda obciążona jest hipoteką angielskiego empiryzmu dwóch światów i XIX-wiecznej psychofizyki, które zakładają paralelizm rzeczywistego świata zewnętrznego i psychicznego świata wewnętrznego, antytezę zasady rzeczywistości i zasady przyjemności, bodźców zewnętrznych i wewnętrznych pobudzeń, przyczynowości i sensu, chaotycznych popędów i poskramiającego je rozumu. Jednak nauka Freuda o popędach podważa zasadniczo ten dualizm, sytuując popęd na granicy tego, co somatyczne i tego, co psychiczne. Tak rozumiany popęd ma niewiele wspólnego z „animalnym instynktem”, o czym za chwilę.

Gdyby freudowska psychoanaliza była nam potrzebna po to, aby powtórzyć znaną – od Arystotelesa po Hobbesa – tezę o konieczności domestykacji animalnych instynktów przez kulturę i społeczeństwo, to dawno już zostałaaby umieszczona w szacownym muzeum tradycji i przestałaby opisywać doświadczenia kolejnych pokoleń. Wielkie spekulacje Freuda na temat kultury i religii, takie jak *Totem i tabu* czy *Przyszłość pewnego złudzenia*, czytane dzisiaj dosłownie, są anachroniczne. Właśnie w tej ostatniej, poświęconej religii rozprawie, zauważa Paul Ricoeur rzecz zdumiewającą. Freud zapomina mianowicie o metodzie, którą sam stworzył, porzuca określoną drogę hermeneutyki i skrupulatną egzegezę na rzecz bezpośredniego wyjaśnienia funkcji religii w „bilansie wyrzeczeń i zaspokojeń”⁴. Spoza kulturoznawczych spekulacji wyłania się jednak inny Freud, którego narzędzia wypracowane na drodze klinicznej obserwacji i rekonstrukcji, są przydatne do badania „płynnej nowoczesności” i stanu współczesnej kultury. Freud-rzemieślnik, wręcz opętany detalem, ogranicza rygorystycznie, podobnie jak Kant, zakres swoich analiz. Bada zjawiska kultury nie po to, aby wyjaśnić je „w ogóle”, ale po to, aby poznać tylko ten ich aspekt, który podpada pod dynamikę życzenia⁵. To właśnie z pism klinicz-

³ Por. E. Zaretsky, *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*, Wien 2006, s. 22.

⁴ P. Ricoeur, *O interpretacji...*, s. 222.

⁵ Por. *ibid.*, s. 168.

nych, opisów przypadków: Dory, małego Hansa, człowieka-szczura, człowieka z wilkami, radcy Schrebera i z takich klasycznych tekstów jak *Interpretacja marzeń sennych*, *Trzy rozprawy o seksualności* i *Poza zasadą przyjemności* możemy zrekonstruować psychoanalityczną metodę, która odnosi się przede wszystkim do jednostkowego życia psychicznego, zachowuje jednak swoją wartość – przy odpowiedniej metodycznej ostrożności – w badaniach kultury. Jacob Taubes (ale również wielu innych) sformułował – w międzyczasie już klasyczny – dylemat lektury Freuda, dylemat między odczytaniem naturalistyczno-scjentyistycznym a hermeneutycznym. Dla Freuda-naukowca psychoanaliza była techniką, „podobną do techniki osuszania Zuiderskiego jeziora” – pisze Taubes⁶. Kiedy jednak czytamy go hermeneutycznie, np. jego autoanalizę w *Objaśnianiu marzeń sennych*, zauważamy, że wbrew scjentyistyczno-oświeceniowej atmosferze własnego otoczenia, wbrew wpływom własnych nauczycieli – Janeta i Charcota, przewycięża samego siebie, radykalnie wykracza poza własne poglądy i intencje. Ostatecznie chodzi zatem o to, jak rzeczywiście pracuje psychoanaliza, a nie jaką „filozofię” głosi. Przenosząc postawę badacza natury do humanistyki, pyta Freud, dlaczego rzeczy są takie, jakie są, a nie jakie być powinny. Spekulacja teoretyczna czy filozoficzna pojawia się dopiero na drugim miejscu. Freud wychodzi od doświadczenia. Nie muszę dodawać, że, pisząc: „doświadczenie”, nie mam na myśli empirycystycznych, skądinąd koniecznych, schematyzacji nauki. Myślę o doświadczeniu, w którego polskim udanym brzmieniu jest zawarte „świadcstwo”, „świadczenie”. Można pomyśleć to, co pomyślał inny, ale nie można doświadczyć za kogoś innego. Co jest nowe w doświadczeniu, które próbuje opisać psychoanaliza? **Pasywność**, która odróżnia doświadczenie od aktywnej refleksji. **Niebezpośredniość**, która wyraża się poprzez „nie” (słownik psychoanalityczny dysponuje zdumiewającą ilością określeń zaczynających się od partykuły „ver”, którą posługuje się język niemiecki, aby wyrazić zaprzeczenie: *Verneinung*, *Verleugnung*, *Verdrängung*). To, co niebezpośrednie, zna wiele sposobów, aby dojść do głosu: „**inaczej**” (znieszczenie), „**gdzie indziej**” i „**kiedy indziej**” (przesunięcie) „**więcej**” (zagęszczenie), które nas przerasta. Doświadczenie zapisuje się w różnych miejscach i czasach. Jest **heterogeniczne** – mówi różnymi językami i pęknięte – nie stanowi *continuum*, ale wyraża się raczej w supłach, fiksacjach i zerwaniach⁷. Psychoanaliza szuka w doświadczeniu załamań, również załamań sensu, które tak dobrze znamy, kiedy w obliczu traumy mówimy: „Nie mogę tego pojąć!”. Obserwując fenomeny, które przerywają normalny bieg doświadczenia, jak czynności omyłkowe, marzenia senne, stany hipnotyczne czy symptomy neurotyków, pyta Freud, skąd wziąć pojęcia, skąd wziąć język, który mógłby je teoretycznie opisać. „Skądkolwiek” – stwierdza. Pojęcia są rodzajem prowizorium; ich treść podlega ciągłej przemianie. Do owego prowizorium ucieka się każdy badacz, kiedy porusza się na granicy sprawdzonych metod. Claude Levi-Strauss znalazł szczęśliwe słowo dla tego postępowania: „*bricolage*”.

⁶ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, s. 123.

⁷ Por. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt 2002.

Freud majsterkuje przy pomocy różnych materiałów, które jego czasy stawiają mu do dyspozycji. Korzysta z psychologii, fizjologii, praktyk kulturowych, potocznych wyobrażeń, obiegowych poglądów filozoficznych⁸. W jego wysiłku nazwania nowego, zaskakuje „wielojęzyczność”. Aby opisać to, co chce opisać, używa słowników z różnych dziedzin: prawa, polityki, literatury, medycyny. Gotów je zawsze jednak porzucić, podobnie jak teoretyczne spekulacje, kiedy oddalają się zbyt od klinicznego doświadczenia. To przypomina, nawiasem mówiąc, postępowanie Baumana, które naprowadziło go na koncepcję „płynności”. Freud udziela nam mikrologicznych lekcji czytania tekstów i symptomów pacjentów. Unika centralnej perspektywy i frontalnej dyskusji, nie zaprzecza, lecz „podminowuje” tekst tak, aby na powierzchni ukazały się rysy i napięcia. Destabilizujące wsłuchanie lub wpisanie się w szwy, fugi i marginesy, pozwalające innemu mówić, nazwał później Jacques Derrida dekonstrukcją. Sceptycyzm wobec zewnętrznych pojęć i teorii oraz tworzenie nowego, niepowtarzalnego idiomu w rozmowie z tekstem i z pacjentem – to wspólne momenty hermeneutyki, dekonstrukcji i psychoanalizy. Twórcy psychoanalizy nie da się jednak zamknąć w dylemacie: naturalizm czy hermeneutyka. Nie wystarczy odrzucenie scjentyzmu, biologizmu i ekonomicznego myślenia Freuda na rzecz jego sztuki interpretacji, bo pozbywając się jego **nauki o popędach**, wylalibyśmy dziecko razem z kąpielą.

2. Popęd nie jest instynktem

Nawet jeżeli Freud zaczyna od opozycji popędów i rozumu, to późniejszy bieg jego myśli i myśli jego następców zmierza w kierunku odbiologizowania ku upsychicznieniu czy, jak kto woli, akulturacji popędów. W żadnym wypadku nie możemy ich redukować do „animalnych instynktów”, przed którym chroni nas kultura. W ujęciu Freuda popęd jest kompleksową strukturą, organizującą się dynamicznie w trakcie rozwoju. Twórca psychoanalizy opisuje tę strukturę przy pomocy triady pojęciowej: źródła, czyli biologicznego pobudzenia, obiektu, czyli innej osoby oraz celu, czyli sposobu zaspokojenia. W przeciwieństwie do instynktu jako wrodzonego, dziedzicznego i filogenetycznego wzoru zachowania, wywołanego specyficznym bodźcem i ukierunkowanego na specyficzny cel (np. głód – pokarm), popęd wyraża się, co prawda, w nieodpartym dążeniu, którego źródło jest somatyczne, jednak otwartym wobec zmiennych celów i obiektów, dostarczających zaspokojenia. Oczywiście wybór obiektu i wybór celu nie jest dowolny, lecz zależy od wczesnych identyfikacji z pierwszymi ważnymi osobami, najczęściej z rodzicami. W tym sensie popędy mają swój los, powiada Freud, ale nie jest to los biologiczny. Sytuuje je nie po stronie ciała w opozycji do psychiki czy kultury, ale na granicy między *soma* i *psyche*, pomiędzy biologicznym instynktem i czysto mentalną reprezentacją. Pojęcie popędu otwarte jest więc zarówno na niedeterministyczną biologię, jak i na symboliczną konstrukcję. Freudowska

⁸ *Ibid.*, s. 288.

koncepcja popędu wychodzi od potrzeby i kieruje się w stronę życzenia. Potrzeba dąży do zaspokojenia na prostej drodze: kiedy jesteśmy głodni, szukamy czegoś do zjedzenia. Życzenie natomiast związane jest ze śladami pamięciowymi i szuka zaspokojenia w zapamiętanym doświadczeniu pierwszego zaspokojenia przez drugą osobę. Mówiąc najprościej: potrzeba domaga się zaspokojenia, życzenie domaga się powrotu do zapamiętanej sytuacji pierwotnego zaspokojenia. Ale warunkiem możliwości pragnienia jest radykalna niemożliwość powrotu. Życzenie ma nieusuwalnie fantazmatyczny charakter. Jest taka scena, opisana w I tomie dzieła Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*: mały Marcel nie może zasnąć, tęskni do matki w rozpaczliwy sposób i płaczem domaga się, aby przyszła powiedzieć mu raz jeszcze: „dobranoc”. W końcu ojciec mówi: „...Śpij tej nocy przy nim”. Czytamy słowa narratora: „Powinienem być być szczęśliwy; nie byłem. Gdybym śmiał teraz, powiedziałbym mamie: »Nie, nie chcę, nie śpij tutaj«”⁹. Matka spełniła co prawda życzenie, ale tym samym zniknęła matka-fantazja, która była rzeczywistym przedmiotem tęsknoty i pragnienia. Tęsknotę, aby przejść na drugą stronę lustra, która rodzi i ciągle na nowo podsyca pragnienie opisał Freud w *Gradiwie*. Czytając tę rozprawę, czujemy jego zafascynowanie bohaterem książki Jensena, który pewnego popołudnia jedzie do Pompeji, przekonany, że tam wśród popiołu odnajdzie konkretny, realny i jedyny ślad stóp mitycznej Gradiwy. Skazani na chodzenie po śladach, tęsknimy za oryginałem. W każdym razie dawno już opuściliśmy świat „animalnych instynktów”.

Z oryginalnego rozumienia popędu jako cielesno-symbolicznej całości bierze się specyfika dyskursu Freuda, polegająca na łączeniu pojęć hermeneutycznych, takich jak: sens, fantazja, symbol, interpretacja i pojęć ekonomicznych: obsady, substytucji, przemieszczenia, introjekcji, projekcji. Psychoanaliza bez pojęcia siły, libido, energii, które nas popychają, poruszają, kierują naszą wolą, czyli psychoanaliza rozumiana wyłącznie semiotycznie jako swoista filozofia tekstu i operująca wyłącznie pojęciami hermeneutycznymi, utraciłaby dramatyczną siłę oddziaływania nieświadomego, jego cielesność i siłę niszczenia. Przedstawiciele humanistyki posuwają się z reguły tropem sensu, pozostawiając linię siły rzekomo „biologicznemu” Freudowi, albo o niej wspominają, nie czyniąc jednak z owej podwójności poznawczego użytku. Freud uczynił popędowo-semiotyczną całość, nasze cielesne usytuowanie – przedmiot poznania. Powiedzieć można, że owo „pomiędzy” popędu (między cielesnością i symbolizacją) czeka jeszcze na dalszą konceptualizację. Człowiek, wchodząc w kulturę, musi uczynić własną usytuowaną cielesność przedmiotem doświadczenia i poznania. Własne ciało, które jest jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz, możemy wyrazić jako usytuowaną cielesność tylko w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Jest ono obszarem doświadczenia, nieredukowalnym do zewnętrznej natury, do socjalizacji, do kultury, do świadomości. Między świadomością a nieświadomym charakterem naszego cielesnego usytuowania otwiera się kategoriałna przepaść. Wielkim dokonaniem Freuda było wypracowanie metodycznego dostępu do

⁹ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, T. 1, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1956, s. 66.

tego nowego obiektu. Metoda psychoanalityczna nie polega na introspekcji, ale na rekonstrukcji sensu symptomów. To jest coś nowego w naukach humanistycznych¹⁰. Podczas kiedy Ricoeur mówi jeszcze o Freudowskim „dyskursie mieszanym” łączącym linię siły z linią sensu, Jacques Derrida podkreśla jednoczesność obu linii. Sens powstaje w wyniku oddziaływania sił: przesunięcia i zagęszczenia¹¹. W czasowym przesunięciu (*Verschiebung*) i przestrzennym zagęszczeniu (*Verdichtung*) znanych jako mechanizmy pracy marzenia sennego dostrzega Jacques Lacan analogię do mechanizmów pracy języka: metonimii i metafory. Ale co to znaczy, że nieświadomość działa na wzór ludzkiej mowy? To jest wielkie i nierozstrzygnięte pytanie psychoanalizy. Można by powtórzyć za starym strukturalizmem, że struktury językowe jako nieświadome mówią nami „bez podmiotu i celu”. Mówienie w psychoanalizie ma charakter „wolnego skojarzenia”, a nie intencji. „Wpadło mi do głowy”, „przyszło mi na myśl”. Ale psychoanalityczne „mówi się” dzieje się w przestrzeni ograniczonej przez „ja mówię do ciebie” i „ty mówisz do mnie” nawet jeżeli „ja” i „ty” wyłania się w procesie mówienia jako ruchu subiektywności, a nie jest jego początkiem. Psychoanaliza, aby mieć sens jako psychoterapia, musi zachować coś z godności osoby, która jest zdolna do relacji z samą sobą i z drugim. Ten wymiar nazywa *Waldenfels* (za Merleau-Ponty’em), fenomenologią reponsywności. Ty musisz odpowiedzieć. Nie można nie odpowiedzieć. Chodzi o taką strukturę mówienia, w której to, co do mnie dociera, jest zwracającym się do mnie komunikatem. Mówi do mnie w ten sposób, że mną porusza, wstrząsa, apeluje i domaga się odpowiedzi. Psychoanalitycy nazywają tę strukturę „*Handlungsdialog*” albo „*enactment*”, Derrida – „efektem performatywnym”. Jest to wciągnięcie w grę językową przez nią samą tak, że zajmujemy w niej określone przez dynamikę psychoanalitycznej sytuacji miejsce, nawet jeżeli mniemamy, że to my jesteśmy reżyserami. Z drugiej jednak strony – owa dynamika pozostawia przestrzeń na naszą odpowiedź. Nie chodzi zatem o gotowy i panujący nad grą podmiot; ani o gotowy sens, zanim się wydarzy. Również nie o samą grę – samograj. Jest to wprawdzie ruch mowy, która pozwala, żeby coś nowego powstało, ale jednocześnie zachowuje w mówiącym wartość osoby, nieredukowalnej do elementu gry. To jest paradoksalne. Ale u Freuda roi się od paradoksów. Mówienie – tak jak rozumieją je psychoanalitycy – jest czymś więcej, niż systemem znaków i reguł. Psychoanalitka interesuje wymiar ekspresji, cielesności, zasadniczej heterogeniczności i polifonii języka. Wszyscy mówimy różnym językami. I jeszcze wymiar czasu. Psychoanaliza nie opowiada się po stronie powiedzianego, lecz po stronie mówienia. Ową „performatywną refleksyjność” uczynił Freud rdzeniem praktyki psychoanalitycznej. Dlatego jego pojęcia są zasadniczo płynne, tzn. sprzeczne, rozdwojone, ambiwalentne, bez obietnicy Hegłowskiej syntezy czy scjentystycznej wiary w możliwość jednoznacznej definicji. Motorem jest dynamika, a nie dialektyka. Tu rysuje się możliwość spotkania z koncepcją „płynności” Baumana.

¹⁰ Por. U. Oevermann, „Abschiedsvorlesung 2008” [mps].

¹¹ Por. J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, s. 44.

3. Poza zasadą przyjemności

W rozprawie *Poza zasadą przyjemności*, która zapoczątkowuje późne myślenie Freuda, nauka o popędach podlega zasadniczej modyfikacji. Freud problematyzuje relację między przyjemnością i zaspokojeniem. Opisuując zabawę wnuka ze szpulką na nitce, którą chłopiec wrzuca pod łóżko, wykrzykując pełen lęku „nie ma!” po czym pociągając za sznurek i obwieszając z radością „jest!”, pokazuje Freud, w jaki sposób dziecko radzi sobie z nieobecnością matki. Struktura psychiczna, aby powstać, domaga się drogi okrężnej. Zamiast obecności matki i natychmiastowego spełnienia potrzeby, pojawia się tęsknota, życzenie i związana z nim przyjemność, wynikająca z zaspokojenia go poprzez zabawę. Nieobecność i utratę umieszcza Freud w samej strukturze zasady przyjemności. W „jest” zostaje wpisane „nie ma”. Popęd seksualny zawiera w sobie negatywność, która uniemożliwia pełne zaspokojenie. W tekście Freuda natrafiamy na tajemnicze zdanie: „Sądzę, chociaż brzmi to dziwnie, że w samej naturze popędu leży coś, co uniemożliwia mu pełne zaspokojenie”¹². Zasada przyjemności przestaje być (jeżeli kiedykolwiek była) czystym hedonizmem. Nawet w najdogodniejszym przypadku „wymagane jest od »Ja« odroczenie, wyrzeczenie i cierpliwość w długiej drodze okrężnej ku przyjemności”¹³. Moment strukturalizowania psychiki poprzez wyrzeczenie i odłożenie przyjemności na później znajduje swój odpowiednik w dynamice nowoczesności. Max Weber unaoczniał go w figurze kalwinisty, Zygmunt Bauman – w figurze pielgrzyma. Freudowi nie chodzi jednak o zwykły dystans czasowy, o przesunięcie przyjemności na później. W gruncie rzeczy zasada przyjemności i zasada rzeczywistości przenikają się wzajemnie. Niespełnienie podsyca dążenie do przyjemności ciągle na nowo. Stłumiony popęd nie poddaje się nigdy w drodze do zaspokojenia, pisze Freud. Wszelkie kompromisy, surogaty i sublimacje są niewystarczające, aby przezwyciężyć różnicę między znalezionym i poszukiwanym. O strukturze życzenia stanowi zatem nie napięcie, które można rozładować, ale „nienasycona konstytucja życzenia” (Ricoeur). Ze względu na owo nienasycenie, niezaspokojenie życzenie musi się wypowiedzieć. Gdyby jednak mogło wypowiedzieć się raz na zawsze i osiągnąć zaspokojenie, człowiek zostałby pozbawiony możliwości symbolizacji. Nie chodzi zatem już o dążenie do przyjemności i unikanie przykrości, jak to Freud zaproponował w pierwszej topice, regulowanej ekonomią jedyne popędu – libido, ale o nienasycone i zakazane życzenie oraz jego losy. Skąd czerpie zakaz siłę oddziaływania? Z pewnością nie opiera się on wyłącznie na zewnętrznej przemocy. „Postęp duchowy polega na tym, pisze Freud, że przymus zewnętrzny zostaje stopniowo uwewnętrzniony w postaci szczególnej instancji: Nad-ja, które nakłada na człowieka przykazania”¹⁴.

¹² S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, w: *Studienausgabe*, T. III, Frankfurt 1975, s. 235, wyd. polskie: *idem*, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.

¹³ *Ibid.*, s. 250.

¹⁴ S. Freud, *Studienausgabe*: T. IX, *Die Zukunft einer Illusion*, op. cit., s. 145, wyd. polskie: *idem*, *Przyszłość pewnego złudzenia*, przeł. R. Reszke, T. IV, Warszawa 1998.

O psychoanalizie można powiedzieć, że jest wielką przygodą uwewnętrznienia. Zakłada, że, aby zachowanie (np. seksualne) stało się ludzkim, musi nastąpić przekształcenie tego, co zewnętrzne (biologiczne) w to, co wewnętrzne (psychiczne, kulturowe): potrzeby w życzenie, instynkt w pożądanie, konkretnego w symboliczne, funkcji w sens. Owa transformacja nie jest nigdy zakończona i nigdy doskonała. Sprawia jednak, że przymus staje się sumieniem, a kontrola – poczuciem winy. Dopiero uwewnętrznienie rodzi dramat ambiwalencji. Nie polega ono po prostu na przejęciu wzorów zachowania ważnych dla nas osób, ale na dynamicznym oddziaływaniu sprzecznych sił i sprzecznych uczuć wobec naszych bliskich. Utożsamiamy się z ważnymi osobami naszego dzieciństwa, nie w sensie nabywania kompetencji czy naśladowania, ale w sensie nieświadomej introjekcji. To właśnie ona sprawia, że człowiek Freuda jest istotą zagrożoną przede wszystkim od wewnątrz: od strony życzenia i od strony sumienia¹⁵. Zewnętrzny zakaz zmienia się w głos sumienia, który nas nawołuje, który słyszymy i odpowiadamy na niego. Prawo edypalne jest czymś więcej niż społeczną sankcją. Roszczenie zawarte w przykazaniu zwraca się bezpośrednio do mnie i domaga odpowiedzi. Wyrażony w nim apel apeluje do mnie. Nawet jeżeli nie zgadzam się z jego treścią, to nie mogę nie usłyszeć jego głosu. Roszczenie zawarte jest w samym wydarzeniu „mówienia do mnie”. Słuchanie to słuchanie kogoś. Aby „nie” zakazu miało siłę oddziaływania, ktoś musi „nie” usłyszeć. W przeciwnym przypadku „nie” byłoby czystą przemocą. Głos edypalnego prawa zwraca się do mnie po imieniu, mówiąc „Powinieneś!”. Owym osobistym zaadresowaniem różni się od przepisów, które mówią: „powinno się”, „zabrania się”.

W samej strukturze popędu leży jednoczesność przyjemności i zakazu. Życzenie nie istnieje bez innego, którego nieobecność ciągle na nowo je podsyca i bez zakazu, który trzyma je w szachu. Rozwiązanie tej dramatycznej dynamiki podsuwa kultura. Można spełniać życzenia w postaci przebrania, od których roi się w kulturze, poczynawszy od Odyseusza po utalentowanego pana Ripleya, od Heglowskiego sprytu rozumu po Freudowską zasadę przyjemności, która znajduje tysiąc sposobów zamaskowania. Przyjemność może przedstawiać się jako przykrość, lęk jako odwaga, nienawiść jako miłość. Przyjemność ma swój ukryty udział w działaniu sumienia, czyli tej instancji, która jako reprezentant rzeczywistości miałaby się jej przeciwstawiać. Popęd nie jest instynktem, ma więc swoją przewrotną dynamikę i służy wielu panom, a przymus nie jest wyłącznie zewnętrzną, społeczną sankcją, lecz podlega zawiłemu uwewnętrznieniu – pozornie prosta opozycja między przyjemnością i rzeczywistością zaczyna się komplikować.

¹⁵ por. P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 173.

4. Popęd śmierci

Freud odkrywa negatywność, niezaspokojenie w samym sercu przyjemności i identyfikuje ją jako figurę popędu śmierci. Jak zwykle u Freuda, kliniczna obserwacja ma pierwszeństwo przed spekulacją. Dlaczego, pyta, ludzie, którzy doznali wypadku, nieustannie do niego powracają, utrwalając w ten sposób traumę? Zauważa inne zjawiska kliniczne: destrukcyjny narcyzm, ciężką melancholię, patologiczne poczucie winy – do zrozumienia których nie wystarcza początkowa koncepcja antagonizmu między zasadą przyjemności i zasadą rzeczywistości. Do „narcystycznej Arkadii”, w której niepodzielnie rządziło libido „wdziera się śmierć” w przebraniu patologicznego sumienia¹⁶. Wielką zasługą Freuda jest zwrócenie uwagi na patologię sumienia w przeciwieństwie do kantowskiej patologii pożądania: w postaci prześladowczej obserwacji paranoika, okrutnego sumienia melancholika, oporze przed wyzdrowieniem, samoukaraniu i jednocześnie zaspokojeniu przez cierpienie¹⁷. W przełomowej rozprawie *Poza zasadą przyjemności* twórca psychoanalizy przeciwstawia popęd życia – popędowi śmierci. Pyta o związek między popędem śmierci a destrukcją, nie odróżniając ich jeszcze zbyt dokładnie od siebie. Dopiero Ricoeur zauważy, że popęd śmierci przybiera w koncepcji Freuda patologiczną i niepatologiczną formę. Niepatologiczne oblicze popędu śmierci polegałoby na poradzeniu sobie z tym, co negatywne, z nieobecnością i utratą na drodze zabawy i symboliki¹⁸. Zabawa ze szpulką to nie tylko sposób na poradzenie sobie przez małe dziecko z nieobecnością matki, ale również odkrycie sensu nieobecności i sensu jako nieobecności. Zastępuje symbiotyczną więź z konkretnie obecnym obiektem – więzią psychiczną, już zawsze naznaczoną doświadczeniem utraty, ale i możliwością przemiany i żywego przetrwania archaizmów w nowych formach. W ten twórczy sposób jednostka wkracza na drogę kultury. Wprowadzenie popędu śmierci pociąga reinterpretację kultury poza wykładnię ekonomiczną. Początkowo ekonomia kultury wyrażała się w regulującej zasadzie: ludzie szukają przyjemności i uciekają przed cierpieniem. Tak pojęta opozycja między przyjemnością i rzeczywistością albo odpowiednio między potrzebą wolności i bezpieczeństwa może wywołać konflikt między libido i kulturową normą, ale nie edypalny dramat. Drugi jest obiektem nie tylko zaspokojenia, ale również niezaspokojenia i prawodawcą. Ta sytuacja mobilizuje pierwotną wrogość w nas samych i pokusę zniszczenia. Stłumienie agresji przez kulturę nie jest już wystarczającą odpowiedzią na pytanie o źródła cierpienia w kulturze. Co dzieje się z agresją? Gdzie szuka ujęcia? Freud stwierdza, że kultura posługuje się przemocą wobec mnie samego, aby uniemożliwić mi przemoc wobec drugiego. Jej najważniejszą bronią jest użycie uwewnętrznionej przemocy w postaci poczucia winy przeciwko przemocy skierowanej na zewnątrz. „Agresja zostaje uwewnętrzniona”, pisze Freud, „wysłana z powrotem tam, skąd przyszła

¹⁶ B. Waldenfels, *op. cit.*, s. 346.

¹⁷ Por. P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 176.

¹⁸ *Op. cit.*, s. 269.

i użyta przeciwko własnemu »ja«, którego część przekształca się w nad-ja, w sumienie, gotowe do użycia tej samej agresji przeciwko »ja«, której »ja« chciało użyć przeciwko innym. Napięcie między surowym sumieniem i poddanym mu »ja» nazywamy poczuciem winy¹⁹. To już nie kultura w postaci zewnętrznej instancji, ale moje własne sumienie w postaci wszechobecnego poczucia winy i potrzeby kary wtrąca mnie w nieusuwalny konflikt z sobą samym. W ostatecznym bilansie pesymistycznej antropologii Freuda cierpienie przeważa nad radością. Wobec owej nierównowagi psychoanaliza proponuje – tylko i aż tyle – zdolność do twórczego przetrwania i zdolność znoszenia cierpienia. Nazywa tę postawę zasadą rzeczywistości.

5. Zasada rzeczywistości i los

Zasada rzeczywistości jako umiejętność adaptacji zmienia się u późnego Freuda w zdolność do przyjęcia własnego losu. To sztuka i mądrość „wytrzymywania brzemienia życia”²⁰ Ów schillerowski motyw podejmuje Freud, kiedy pisze: „znoszenie życia jest pierwszym obowiązkiem żyjących”²¹. Tę przemianę Freuda najkonsekwentniej zrekonstruował Ricoeur: Popęd śmierci staje się moim losem, moim umiarem, a nie funkcją psychiczną. W tej nowej perspektywie usiłuje Freud przemyśleć zasadę rzeczywistości i jej związek z nieuniknionym. W jego najwcześniejszych pismach z 1911 r. zasada rzeczywistości wyrażała się w jej funkcji krytycznej, tzn. w zdolności odróżnienia tego, co rzeczywiste od halucynacji, fantazji i snu. Owo pierwsze znaczenie poszerza Freud o relację z obiektem. Niedostępność obiektu i związana z tym niemożliwość natychmiastowego zaspokojenia kształtuje zasadę przyjemności. W tym ujęciu zasada rzeczywistości nie stanowi opozycji do zasady przyjemności, lecz jest jedynie drogą okreśną drogą zaspokojenia, domagającą się porzucenia niedostępnych i żalu za nimi. Przejście od pierwszej topiki jednego popędu (libido) do topiki trzech instancji (ja, to, nad-ja) nadaje opozycji między rzeczywistością i przyjemnością dramatyczną dynamikę. Pozycja rzeczywistości nie oznacza już przeciwieństwa iluzji w sensie snu czy halucynacji, lecz staje się pozycją uznania konieczności i stopniowego pozbywania się złudzeń, pozycją rozczarowania. Rzeczywiste „ja” jest silne nie w postaci iluzorycznej omnipotencji, lecz w słabości, tzn. w zdolności ujrzenia swoich zależności. Jako pośrednik między głosem życzenia i głosem sumienia narażone jest na pokusę kłamstwa i oportunistu. Potrzebuje siły libido.

„To” musi pokochać „ja”, a nie tylko „ja” musi opanować „to”. W przeciwnym razie padłoby ofiarą „Nad-ja” i zostałoby wydane na łup popędu śmierci pod pretekstem dążenia do opanowania libido [...]. Ostatecznie to dzięki sile libido ja przeciwstawia się fałszywemu idealizmowi „nad-ja”, jego destrukcyjnym wymaganiom, nadęciu sublimacji i złej wierze spokojnego sumienia.

¹⁹ *Ibid.*, s. 488.

²⁰ S. Freud, *Das Ich und das Es*, w: *idem, Dzieła*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007, T. VIII, s. 241.

²¹ *Ibid.*, s. 248.

– czytamy we wspaniałej interpretacji Ricoeura²². Pozycji dojrzałości edypalnej nie można osiągnąć raz na zawsze. Psychoanaliza pokazuje, że osiągnięcie owej najbardziej złożonej organizacji jest nietrwałe i trudne, i to nie ze względu na przypadkowość uwarunkowań społecznych, ale z uwagi na konieczność strukturalną²³. Dla Freuda kolejne pozycje seksualności mają uporczywy, trudny do porzucenia charakter, dlatego droga do rzeczywistości usiana jest utraconymi obiektami²⁴. Zasada rzeczywistości odnosi zwycięstwo tylko wtedy, kiedy dorosły jest w stanie porzucić, na długiej drodze żałoby, obiekty archaiczne, zakazane i złudnie pocieszające. Tutaj pojawia się możliwość dwójakiego odczytania Freuda. Z jednej strony – w duchu racjonalistycznego scjentyzmu, który spowodował redukcję zasady rzeczywistości do krytyki idoli. Z drugiej jednak strony podkreśla Freud wagę rezygnacji i żałoby, w świetle których zasada rzeczywistości przypomina Arystoteleską *phronesis* (roztropność) poza złudzeniem i infantylnym pocieszeniem, że wszystko będzie dobrze²⁵. Psychoanalityczna terapia nie znosi konfliktu między odmową i spełnieniem życzenia. Przekształca tylko – w myśl słynnego powiedzenia Freuda – konflikt patogeniczny w normalny. Źródeł patogenicznych konfliktów nie można zasypać raz na zawsze. Są to bowiem również źródła życiodajne. Wgląd w nieprzewidywalną odmowę spełnienia prowadzi do wyrzeczenia, do akceptacji nieuchronnego losu, który „wychowując w prawdzie przeciwko nam samym, zachowuje godność myślącej trzciny, nie liczącej na zbawiającą potęgę”²⁶. W odróżnieniu od greckich stoików, filozofii buddystycznej i literatury mądrościowej, akceptacja tego, czego nie możemy uniknąć, nie uodpornia wobec bólu i porażek naszych doświadczeń. Na tym polega antyutopia Freuda.

Dopóki Freud porusza się w obrębie ekonomicznego paradygmatu, dopóty kultura jest źródłem zakazu, rezygnacji i stłumienia popędów. Twórca psychoanalizy wychodzi jednak poza ten paradygmat, wprowadzając pojęcie sublimacji. Jej sensem nie jest rezygnacja z popędu, ale jego przemiana, twórcze pobudzanie nowych znaczeń dzięki mobilizacji energii, które początkowo zostały obsadzone na archaicznych figurach. „Historycy kultury są zgodni co do tego, że poprzez skierowanie popędów na nowe cele, proces, który zasługuje na miano sublimacji, zostają wyzwolone potężne siły, niezbędne dla wszelkich osiągnięć kultury”²⁷. Jeżeli kultura miałaby przetrwać tylko za cenę rezygnacji i stłumienia popędów, to byłaby to kultura zbudowana na piasku. Cierpienie w kulturze nie wynika z niedoskonałości handlu wymiennego: wolności na bezpieczeństwo lub na

²² P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 263.

²³ *Ibid.*, s. 257.

²⁴ S. Freud, *Drei Abhandlungen zu Sexualtheorie*, w: *Gesammelte Werke*, T. V, s. 123, wyd. pol.: S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, przeł. R. Reszke, T. V, Warszawa 1999.

²⁵ Por. P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 260.

²⁶ B. Waldenfels, *Bruchlinien...*, s. 309.

²⁷ S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, w: *idem, Gesammelte Werke*, T. VIII, s. 87, wyd. pol.: S. Freud, *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa*, przeł. R. Reszke, w: *idem, Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1994.

odwrot. O Freudowskim pojmowaniu kultury można powiedzieć, że bez popędów byłaby martwa, zaś popędy bez kultury byłyby chaosem. Poruszamy się między dwiema skrajnościami: chaosem i sklerozą. Na czym polega zakład Freuda? Opisywany przez niego człowiek to nie jest ktoś, kto sprzedaje wolność za cenę bezpieczeństwa. Wolno Freuda tak czytać, ale można inaczej. To raczej ktoś, kto usiłuje utrzymać chwiejną i konfliktową równowagę między nadmiernym związaniem i nadmiernym uwolnieniem popędów. Antyutopista Freud nie projektował nowego, wolnego od cierpień człowieka. Pragnął jedynie zamienić cierpienie neurotyczne na zwyczajne. Jego człowiek to nie jest ktoś, kto chciałby „mieć ciastko i zjeść ciastko”, bowiem już zawsze naznaczony jest doświadczeniem utraty. To doświadczenie opisała psychoanaliza. Nie utrata animalnej natury (i wolności) jest warunkiem kultury, ale na odwrot: kultura jest warunkiem wolności od przymusów animalnej natury. Można odłożyć coś na później, zmienić obiekt, pójść drogą okrężną. Zakaz pojawia się tam, gdzie jest pragnienie, ale pragnienie pojawia się tam, gdzie jest kultura, tzn. w przestrzeni symbolicznej. Ograniczenie to (podobnie jak u Kanta) warunek, a nie utrata wolności. W świecie, który nie zezwalałby na autonomię jednostki, czyli w świecie stałej nowoczesności, nie mogłaby narodzić się psychoanaliza, w której zawsze chodziło o powiększanie obszarów wewnętrznej wolności, ale nie poprzez odrzucenie ograniczeń. Psychoanaliza Freuda mówi: musisz utracić, aby odnaleźć się w świecie. Z kolei utrata wydaje się największym zagrożeniem mieszkańców płynnej nowoczesności.

6. Edypalny człowiek i „histeria masturbacyjna”

Punktem odniesienia dla Freuda jest z pewnością wspomniany przez Baumaną świat Budenbrooków, czyli świat stałej nowoczesności. Jest to jednak tło, którego nowe zjawiska potrzebują, aby móc się od niego odróżnić. Dopiero na tym tle zastanej „normalności”, to, co nowe zaczyna niepokoić, zastany język nie wystarcza, aby je opisać. Poza tym nawet największa „płynność” zmienia się w stałość w momencie, kiedy staje się rutyną, zostaje oswojona, opisana i kiedy wynalezione zostają sposoby obchodzenia się z nią. Wtedy ona z kolei staje się normalnością, tłem dla nowych fenomenów. Psychoanaliza narodziła się w momencie przełomu, przejścia w nowoczesność, która już dawno nie jest „stała”, ale jeszcze nie jest „płynna”. Jej tłem jest przemiana producentów pierwszej nowoczesności w konsumentów drugiej nowoczesności. Ów przełom uchwycił Bauman w figurze „przechodnia” (*flâneur*). Psychoanaliza uwarunkowała nas na historycznie specyficzne doświadczenie pojedynczości i wewnętrzności poza rolą społeczną i rodziną, dla którego ramę zewnętrzną stworzyły procesy modernizacji. Nie producent (żołnierz, robotnik) znalazł się w centrum opisywanego przez Freuda świata, ale nowa, emancypująca się seksualnie i zawodowo kobieta i homoseksualny mężczyzna, dandys, *flâneur*, bohaterowie powieści Marcela Prousta i Oscara Wilde’a. Wokół tych figur, ich praw, wokół relacji nowoczesności i seksualności zaczęły toczyć się publiczne debaty Europy

między fin de siecle'm i I wojną światową. Rzeczywistość, jak wspomniałam, nie ma już „stałego” charakteru, ale nie jest jeszcze „płynna”. Z jednej bowiem strony życie popędowe jest odróżnialne od roli społecznej i ruchliwe, z drugiej jednak ma swoją dynamikę, swój los, który, co prawda, nie jest ślepym przeznaczeniem, ale również nie daje się dowolnie wybierać i kształtować. Swoistość Freudowskiej psychoanalizy polega na połączeniu owej ruchliwości, czy płynności z tym, co nieuniknione i nierozporządalne. Stąd koncepcja uznania własnego życia, a nie ciągle wymyślanie innego. Ten właśnie moment zapoznaje współczesność, łącząc płynność z dowolnością i iluzją nieograniczonych możliwości.

Wyraziłam powyżej wątpliwość, czy rzeczywiście Freud opisywał społeczeństwo stałej nowoczesności, czyli w ujęciu Baumana społeczeństwo stałych ról (producentów, żołnierzy, robotników) „od kołyski po grób, od których odstępstwo groziło karą”. W tym miejscu zastanawiam się, na ile przydatne jest odczytywanie Freuda przy pomocy Foucaulta (co proponuje Bauman), który, jak wiadomo, był z psychoanalizą na bakier. Ekscensem systemu kontroli (panowania zasady rzeczywistości nad zasadą przyjemności) była – czytamy u Baumana, zapożyczającego to sformułowanie od Foucaulta – tzw. „histeria masturbacyjna”, czyli kontrola dziecka podejrzanego o seksualność, co prowadziło do buntu albo stwarzało neurotyków. Foucault rozumie „histerię masturbacyjną” jako niemal totalitarny, wszechobecny system rodzicielskiej władzy i kontroli, „wymuszający przyznanie się (dzieci) do winy”, która polegać miała na tym, że są one istotami seksualnymi. Jego *Historia seksualności* widzi w europejskiej nowoczesności wyłącznie represyjny system zakazów. Pomija, po pierwsze, Freudowską dynamikę uwewnętrznienia, poprzez którą rodzicielski zakaz zmienia się w głos własnego sumienia. Zakaz przestaje być wyłącznie zewnętrznym przymusem i w ogóle przestaje być wyłącznie przymusem, a staje się przykazaniem, głosem, którego ktoś słucha i który domaga się odpowiedzi. Zapoznaje zatem Freudowską ambiwalencję miłości i nienawiści. Bo tylko libidynalne uczucia, a nie wyłącznie lęk sprawiają, że ów głos jest słuchany. Dziecko utożsamia się z instancją zakazującą. Do tego uwewnętrznienia potrzebuje siły ojca jako zakazującego i wspierającego zarazem. Pomija, po drugie, fakt, że zakaz i pragnienie są nieodłączną parą: jedno nie może ukonstytuować się bez drugiego. Pomija, po trzecie, że dopiero owa para stwarza przestrzeń dla języka pragnienia, który jako język może działać tylko tam, gdzie obiekt pragnienia usuwa się i zarazem ujawnia w symbolicznej postaci. „*Dispositif de sexualité*”, który bada Foucault nie oznacza mechanizmu (instytucji, praktyk) tłumiących głos pragnienia, ale przeciwnie – to praktyki religijne, terapeutyczne czy higieniczne zmuszają pragnienie do mówienia (wyznania) i w ten sposób poddają je kontroli²⁸. Nie chodzi mu zatem o język pragnienia, ale o pragnienie poza językiem, bowiem język (dyskurs) jest w jego ujęciu z zasady normalizujący. Psychoanaliza jako „*talking cure*” zostaje zrównana z represją, wpisując się w chrześcijańską tradycję dys-

²⁸ B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Darmstadt 1996, s. 209.

kursów wyznania. W figurze żołnierza opisuje Foucault zniewolenie ciała przez dyscyplinę wojskowego drylu. Dyscyplinę rozumie na wzór kodu, czyli ścisłej i jednoznacznej regulacji. Podobnie ujmie język – jako rodzaj kodu, co pociąga za sobą jego represyjność. Takie ujęcie bliskie jest być może koncepcji „stałej nowoczesności”, ale dalekie od psychoanalitycznego ujmowania dynamiki nieświadomości jako swobodnego języka, którego znaczenia nigdy nie podlegają ścisłej determinacji, lecz wręcz przeciwnie – są płynne. Dlatego język nie jest kodem! Koncepcja Foucaulta to przeciwieństwo Lacanowskiego odczytania Freuda. Podczas kiedy Lacana ujęcie „prawa” polega na tym, że jednostka uznaje normatywny i symboliczny porządek edypalnego prawa (nawet jeżeli je narusza) i w ten sposób formuje się jej pragnienie i jej subiektywność, to według Foucaulta „prawo” oznacza wyłącznie mechanizm władzy, również formujący subiektywność, ale wyłącznie represyjnie. W ujęciu psychoanalizy formowanie subiektywności nie jest – jak chciałby Foucault – wyłącznie techniką, ale właśnie formowaniem się poprzez doświadczenia granic, porażek i udanych interakcji oraz identyfikacji. Podczas kiedy dla Freuda konstytucja „ja” bierze początek w innych, rodzicach, to u Foucaulta przybiera ona formę konstruktywistycznej i technicznej autokonstytucji.

Dwie kulturotwórcze zasady: nieobecności i zakazu uruchamiają dynamikę życzenia i sprawiają, że idziemy drogą okrężną. Na tej drodze powstaje subiektywność i autonomia, której strukturę nadaje edypalny paradygmat. Dramat edypalnego trójkąta, czyli konieczność uporania się z jednoczesnością przyjemności i zakazu, pragnienia i niespełnienia, wyłączności i wykluczenia, zaspokojenia i poczucia winy to koncepcja Freuda, która zrodziła się z przemian europejskiej nowoczesności i w odpowiedzi na nie. Opisuje ona psychiczne doświadczenie nowoczesnego człowieka, wykraczając poza konkretny czas, w którym powstała. Co charakteryzuje doświadczenie nowoczesnej kobiety i nowoczesnego mężczyzny z czasów Freuda? Mają już za sobą odczarowanie religii i metafizyki. Zastąpiła je koncepcja autonomicznego podmiotu jako źródła uniwersalnego rozumu, odcinająca jednostkę od jej indywidualnych doświadczeń. Władza rozumu, która na niespotykaną w dziejach skalę „przeorała” świadomość, nie ogarnia tym bardziej nowych doświadczeń wewnętrznych. W centrum zainteresowania Europejczyków fin de siècle’u (1880–1920) pojawia się na nowo jednostkowość, a wraz z nią indywidualna seksualność, która staje się podstawą tożsamości. Freud odkrył idiosynkratyczne źródła motywów. Ich mapę tworzą przypadki i okoliczności, w jakich doszło do naznaczenia i powiązania pragnień z ważnymi osobami. Nieświadomość przerywa bezpośredni związek między społeczną i biograficzną sytuacją człowieka a jego wewnętrznym doświadczeniem. Zwrócenie uwagi ku wnętrzu prowadzi do odkrycia czegoś innego niż transcendentnych warunków możliwości doświadczenia. Okazuje się, że odkryte we wnętrzu wyobrażenia i fantazje mają znaczenie nie poprzez odniesienie do zewnętrznego wydarzenia, ale poprzez odniesienie do innych wyobrażeń. To znaczy, że są ze sobą powiązane, mają swoją gramatykę, są rodzajem inskrypcji i transkrypcji, a nie po prostu zakłóceniem władzy rozumu przez „animalny instynkt”. Psychoanaliza oddzieliła subiektywność

od wzorów moralnych. Samokrytyczne poszukiwanie zła w sobie zamieniła na wysiłek neutralnej samoobserwacji. Proponując tę nową, nie wartościującą i nie osądzającą, ale analityczną postawę, Freud różnił się radykalnie od swoich kolegów psychiatrów, którzy byli dłużnikami oświecenia i leczenie widzieli w przywracaniu ładu przy pomocy zdroworozsądkowej i moralnej perswazji. Oczywiście, zauważono już wcześniej, że nie moralna perswazja, ale osoba lekarza ma znaczenie, co znalazło wyraz w uznaniu hipnozy za technikę medyczną. Również romantyczny wątek duszy jako wyposażonej w aktywną siłę formującą (*Einbildungskraft*), a nie tylko zbiornika wrażeń, odegrał w psychoanalizie istotną rolę. Kolejnym wpływem była darwinowska teoria dziedziczenia przez naznaczenie. Dopiero Freud stworzył jednak w oparciu o różne wątki, a przede wszystkim w oparciu o klinikę – psychoanalizę. Eli Zaretsky pisze w epilogu do swojej wielkiej panoramy *Wiek Freuda*, że psychoanaliza otworzyła nas na doświadczenie, które warte jest zachowania i ochrony.

Pokazała, że każdy z nas prowadzi indywidualne, w znacznej części nieświadome życie, że relacje z innymi są naznaczone nieświadomymi obrazami, że psychologicznie – bycie mężczyzną i bycie kobietą jest wynikiem niepowtarzalnego, skomplikowanego procesu i nikt z nas nie jest po prostu jednym albo drugim, że między wewnątrzpsychicznym doświadczeniem a kulturowym i społecznym otoczeniem otwiera się nieprzezwyciężalna luka²⁹.

Kompleks Edypa nadaje się szczególnie dobrze do modelowego ujęcia procesu transformacji tego, co zewnętrzne i biologiczne w to, co wewnętrzne i psychiczne. Zawiera moment cielesności, płci, dramaturgię miłości, wrogości, rozstania, ambiwalencji i pojednania. Owa transformacja tworzy strukturę psychiczną. Proces separacji od rodziców, wewnętrzna przemiana i uznanie zmodyfikowanych internalizacji, czyli moment pojednania z wewnętrznymi obiektami trwa całe życie. Internalizacja jest paradoksalna: niszczy i restauruje zarazem. W pracy klinicznej obserwujemy często tę przemianę u pacjentów, kiedy przestają oskarżać, domagać się swoich praw, podporządkowywać się, albo przeciwnie – triumfować³⁰. Przemiana kazirodczej miłości w miłość do obiektów nieobjętych zakazem jest psychicznym osiągnięciem, opartym na zdolności do odłożenia czegoś na później. Ale najbardziej zdumiewającym osiągnięciem psychicznym jest zdolność do przemiany wrogości – na drodze utożsamienia – w uznanie innego. To, co Freud opisał klinicznie w latach 20. ubiegłego wieku – figurę innego, obcego i proces wewnętrznej przemiany poprzez uznanie innego, umieściła późniejsza humanistyka w centrum swoich zainteresowań.

Edypalna struktura jest podstawą psychicznego rozwoju człowieka. Nie chodzi jednak tylko o socjalizację dziecka przy pomocy kultury, tzn. ograniczenie siły popędów oraz szukanie możliwości ich zaspokojenia w dostępnych w zewnętrznym świecie obiektach. W tym samym stopniu chodzi o reprodukcję kultury samej, kiedy dziecko kształtuje

²⁹ E. Zaretsky, *op. cit.*, s. 489.

³⁰ R. Reiche, *Geschlechterspannung*, Giessen 2000, s. 39.

swoją seksualną tożsamość i odnajduje swoje miejsce w porządku pokoleń i płci. Warunkiem owego wpisania się w kulturę i jej tworzenia jest bolesne porzucenie narcystycznych, wielkościowych fantazji. W psychoanalitycznej antropologii ów tworzący kulturę konflikt następstwa pokoleń jest opisany jako „kompleks Edypa”. Człowiek wychowuje się, porzucając archaiczne obiekty, dlatego musi odczuć wejście w kulturę jako cierpienie i konflikt. Ricoeur porównuje wymuszone przez kulturę wyrzeczenie i pracę żałoby do Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika. Wyrzeczenie i żałoba zajmują miejsce lęku. Utożsamienie z ojcem przypomina Heglowskie uznanie (*Anerkennung*)³¹. Jest to o wiele bardziej zróżnicowana relacja, niż „naga siła” przymusu. Drogę rzeczywistości wyznaczają obiekty utracone, zakazane i... odnalezione.

7. Społeczeństwo bez ojców

Kiedy mówimy o psychoanalizie w kontekście nowoczesności, to jest tu istotne nie tyle pytanie o chwiejną równowagę między bezpieczeństwem i wolnością, które oczywiście psychoanaliza na swój sposób zadaje, ale do zadania którego jej nie potrzebujemy. Bardziej interesująca wydaje się refleksja nad tym (1) czy i w jaki sposób wypracowana przez ostatnich sto lat w psychoanalitycznych sytuacjach wiedza o wewnętrznym życiu człowieka dostarcza narzędzi do analizy przemian subiektywności w zmieniającym się nowoczesnym społeczeństwie, (2) jak dyskursy nowoczesności przylegają lub nie do doświadczeń spotkania w sytuacji psychoanalitycznej. Analizy Zygmunta Baumana są niezwykle pomocne jako punkt wyjścia do takiej refleksji. Z koncepcją „płynnej nowoczesności” koresponduje, po pierwsze, fakt, że same pojęcia Freuda mają płynny charakter. Psychoanaliza nigdy ostatecznie nie opowiada się po stronie powiedzianego. Mówienie ma pierwszeństwo nad powiedzianym, działanie nad efektem, proces nad strukturą. Po drugie, owe pojęcia opisują zjawiska przejścia: przepisanie, powtórzenie, powrót wypartego, cenzurę, wycofanie obsady, pozostawienie śladu czyli swoistą „płynność”. Przejściowe pojęcia Freuda wskazują na specyficzne miejsce psychoanalizy jako miejsce „pomiędzy”: „tam, gdzie powstaje sens, a nie leżą gotowe programy”³². I wreszcie, po trzecie, fenomeny, które analizuje Freud: symptomatyczne zakłócenia, marzenia senne, czynności omyłkowe cechuje swoista „płynność”, jeżeli rozumiemy przez nią usuwanie się lub załamanie sensu, przechodzenie w coś innego, a nie zwykłą wieloznaczność, którą można ujednoznaczyć przy pomocy kontekstu.

Bauman opisał krytycznie przy pomocy koncepcji „płynnej nowoczesności” doświadczenie ludzi w dzisiejszym społeczeństwie, ludzi żywiących iluzję nieograniczonych niemal możliwości adaptacji, preferujących płynne relacje z innymi (nie przywiązujących się trwale do nikogo i do niczego), budujących tożsamość z fragmentów w krótkich odcinkach czasu

³¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 186.

³² B. Waldenfels, *Bruchlinien...*, s. 268.

i żyjących na kredyt. Dzisiejsze „ja” zamienia „tu” na „gdziekolwiek”, „wszędzie”, „oboje gdzie”, podczas gdy „ja” Freudowskie zamienia „tu” na „gdzie indziej”, odsyła do „innej sceny”, która nas naznacza i na którą musimy odpowiedzieć. „Nasza” nowoczesność żyje z konfliktu „płynności” i reaktywnego pragnienia „stałości”, który przejawia się w wielu formach. Nie sposób, rzecz jasna, zamknąć oczu na dobrodziejstwa płynności: otwarcie granic, brak centrum, horyzontalne struktury – wszystko to stwarza niespotykane dotąd możliwości. Szybkość elektronicznego medium sprawia, że jesteśmy nieustannie „*up to date*” i „*up to place*”. Bernard Waldenfels pokazuje diametralnie odmienne reakcje na tę sytuację z perspektywy „mojego cielesnego tu i teraz”. Z perspektywy „płynności” owo „tu” jest wszędzie i nigdzie zarazem. Ceną wszechobecności wydaje się zniwelowanie poczucia czasu i przemiana przestrzeni w obszar bez właściwości. Reakcją na upłynnienie jest usztywnienie „tu i teraz, regresja, która rozpaczliwie czepia się czegoś, o czym mniema, że było kiedyś naszą własnością” i „w tym odruchu niszczy wszystko, co zagraża temu, co stałe i własne”³³. „Płynność” rodzi reaktywnie fundamentalistycznego potwora. Waldenfels pisze:

Nie każdy jednak, kto uważa, że „tutaj” jest czymś więcej niż punktem tranzytowym, jest wiecznie wczorajszym nostalgikiem. „Tutaj” jest miejscem, w którym żyjemy i umieramy, korzystamy z praw obywatelskich lub ubiegamy się o azyl, gdzie mamy sąsiadów i używamy lokalnych powiedzeń [...]. Sieć nie jest w stanie zastąpić cielesnej bliskości i oddalenia³⁴.

Z terapii psychoanalitycznej wiemy, jak, mimo zewnętrznych wymogów elastyczności, oporna na zmiany, przywiązująca się zarówno do dobrych, jak i do złych doświadczeń jest psychika ludzka. Wiemy, do jakich traumatyzacji mogą doprowadzić niestabilne relacje z pierwszymi, ważnymi w życiu osobami. I wreszcie wiemy, że fragmentaryzacja to ważny, ale archaiczny mechanizm obronny, przy pomocy którego jednostka usiłuje zapobiec jeszcze gorszym skutkom – np. rozpadowi osobowości (w ten sposób, że ciągle żyje jakby w innym psychicznym miejscu). Chcę przez to powiedzieć, że nawet jeżeli diagnozy socjologa i psychoanalityka w jakimś punkcie się spotykają i wzajemnie inspirują, to psychoanalityk dysponuje innym niż socjolog polem obserwacji i innym warsztatem, który pozwala mu prześledzić wpływ i koszty modernizacji na życie psychiczne i jednocześnie zdobyć się na dystans wobec konserwatywnej krytyki kultury, która często mówi tyle tylko, że „dawniej było lepiej”. W kontekście obserwowanej tendencji do „upłynnienia” odkrywamy, że psychoanaliza dysponuje takim instrumentarium, które pozwala jej precyzyjnie opisać możliwość intrapsychicznej i dynamicznej pluralizacji jednostki; nie wychodziła bowiem nigdy od substancjalnego pojęcia tożsamości (z jednym, centralnym „ja”). Freuda interesowały procesy intrapsychiczne. Pisze o „*Lust-ich*”, „*körperliches Ich*”, „*Real-Ich*”, „*Über-Ich*”. Żadne z nich nie znajduje się w centrum i nie rozporządza samym sobą, bo – jak przypomina twórca psychoanalizy – „człowiek nie jest panem we własnym domu”. Z wizją „płynności” zabsolutyzowanej zdają się korespondować raczej orientacje

³³ *Ibid.*, s. 290.

³⁴ *Ibid.*, s. 295.

konstruktywistyczne, zapoznające moment nierelatywizowalności i niedyspozycyjności cielesnego człowieka. Konstrukcja miałaby zastąpić dynamikę naznaczenia i transformacji (czyli tego, co Freud nazywa losem popędu), kształtującą subiektywność. W ten sposób zostaje zagubione to wielkie dokonanie Freuda, którym było „odłączenie tożsamości” (z jej seksualnym jądrem) od roli społecznej. Sami musimy nadać sobie kształt. Nie przekłada się to jednak na iluzję nieograniczonych możliwości. Dopiero w klinicznym doświadczeniu zaczynamy rozumieć, co dla mieszkańców „płynnej” nowoczesności faktycznie oznacza płynność, decentracja, dezintegracja, hybrydyczność, konstrukcja „*gender without sex*” (Reiche). Klinika unaocznia nam psychopatologie, do których dochodzi, kiedy zostaje zakłócona funkcja symbolizowania (autyzm), kiedy zawodzą fantazje na temat drugiego (melancholia) albo kiedy obsadzenie własnego ciała przeciąża je narcystycznie (np. igranie ze śmiercią w postaci anoreksji).

Źródłem niezadowolenia w dzisiejszym społeczeństwie – tak opisuje Bauman potencjalną diagnozę Freuda, „gdyby siedział tu dzisiaj z nami” – jest niepewność (brak poczucia bezpieczeństwa), które nie pozwala ludziom cieszyć się wolnością. Czy źródło niezadowolenia bierze się z konieczności poświęcenia części bezpieczeństwa na rzecz wolności, czy na odwrót – z gotowości ograniczenia wolności na rzecz osobistego bezpieczeństwa (niczym owi pasażerowie poddający się bez protestów kontrolom na lotnisku, które chronić je mają przed atakiem terrorystycznym)? Wolność za bezpieczeństwo czy bezpieczeństwo za wolność? Niejasność Baumana co do tego, w którą stronę przechyla się szala konfliktu, tłumaczę sobie w ten sposób, że nie ma wystarczająco dobrego wyboru. Zasada handlu wymiennego nie funkcjonuje (jeżeli kiedykolwiek działała), ponieważ mieszkańcy płynnej nowoczesności chcieliby „zjeść ciastko i mieć ciastko”, nie coś za coś, ale jedno i drugie, najlepiej w nieograniczonej ilości. Znakiem czasów stała się niezdolność do utraty czegokolwiek.

Przypominając film Bressona, Bauman opisuje świat bez dorosłych. W latach 60. XX w. Alexander Mitscherlich zdiagnozował ów świat jako „społeczeństwo bez ojców”, antycypując jego stan dzisiejszy. Lacan „zamienił” konkretnego ojca na funkcję ojca, przenosząc go w świat symboliczny. „Bez ojca” nie oznacza tylko konkretnej nieobecności ojców (dorosłych), ale nieobecność zasady „imienia ojca”, tzn. porządku symbolicznego, który poprzez ograniczenie reguluje i różnicuje. Jest warunkiem ukształtowania przestrzeni wolności. Ów symboliczny porządek ujęty w metaforze „*nom (n) du pere*” oznacza przekształcenie konkretnego w zasadę, przemocy w prawo, co nie znaczy, że elementy archaiczne całkowicie znikają. Lacan w swojej koncepcji „*forclusion*” nie ma na myśli odrzucenia ojca jako zewnętrznego obiektu w sensie narcystycznego odwartościowania, ale odrzucenie symbolicznej funkcji ojca, bez której nie może ukonstytuować się podzielany intersubiektywnie i transgeneratywnie porządek symboliczny. Nie chodzi mu wyłącznie o rzeczywistego, cielesnego i separującego ojca, ale o funkcję, którą mogą pełnić zarówno ojciec, jak i matka, funkcję, która umożliwia dziecku przejście od archaicznych i zabronionych obiektów do świata możliwych obiektów, czyli do świata kultury.

Mitscherlich opisuje formy regresji w zachodnim państwie opiekuńczym końca lat 60. jako redukcję niezaspokojonego pragnienia do roszczenia i uwiedzenie przez konsumpcję. Dorośli są tylko po to, aby napełnić lodówkę, przypomina Bauman scenę z filmu Roberta Bressona *Le diable probablement* (1977). Obaj pytają, czy przyjemność zredukowana do konsumowania jest jeszcze przyjemnością jako pragnieniem, które miało na myśli Freud?

Nieposkromione roszczenie do zaspokojenia sprawia – pisze Alexander Mitscherlich – że [...] nie możemy po prostu cieszyć się z przyjemności leżenia na słońcu, musimy przy tym słuchać radia i czytać ilustrowany tygodnik [...]. Agresywna żądza przenika nieustannie możliwość libidynalnego zaspokojenia na jakiś czas. Hektyczny niepokój w poszukiwaniu zaspokojenia i ziewająca nuda w stanie zaspokojenia to dwie sytuacje, pomiędzy którymi porusza się konsument³⁵.

Lepiej nie mówić, na jakie męki niezaspokojenia wystawiony jest dzisiejszy konsument, chociaż w tendencji nie różni się od tego z 1963 r. Musi bez przerwy telefonować, sprawdzać maile, słuchać MP3, zjadać ogromną ilość taniego jedzenia i picia w *all-inclusive*. Surfuje non-stop po internecie, na plaży, w hotelu i w samolocie, odkrywając coraz to nowe plaże, na których właśnie go nie ma, po czym wraca sfrustrowany i zmęczony do domu. W dzisiejszym świecie zdaje się zanikać zdolność do przyjemności, bo zerwana zostaje więź, łącząca przyjemność ze zdolnością do zniesienia utraty i frustracji.

Mitscherlich ostrzega przed patologią społeczną, „w której znikają ojciec i matka jako podstawowe naznaczenia ludzkiego życia”. Społeczeństwo bez dorosłych, społeczeństwo wiecznie podejrzanych i kwestionowanych ojców grozi abolicją porządku symbolicznego. A to prowadzi do zanikania różnic, co poszerza wprowadzone obszary wolności, ale wolności jako dowolności i dezorientacji. Ta z kolei budzi głosy domagające się przywrócenia prawa. Powrót prawa odbywa się często nie w sposób symboliczny, ale fundamentalistyczny (porządek raz na zawsze) albo w postaci dziesiątków reguł i przepisów, które nie wychodzą od domniemania niewinności, lecz, przeciwnie, podejrzewają winę, co pokazuje Bauman. Habermas określił to zjawisko jako „*Verrechtlichung*” ludzkich stosunków. Zawsze wtedy, kiedy zawodzi prawo symboliczne, ludzie odwołują się do sądów. Opisana przez Baumaną „histeria wykorzystania seksualnego” kieruje podejrzania i kontrolę na rodziców, co sprawia, że oddalają się od dzieci, zrywa się więź międzypokoleniowa, zostaje podważone naturalne zaufanie. Baumanowi nie chodzi o zjawisko wykorzystania seksualnego, które, co nie podlega wątpliwości, jest traumatycznym wydarzeniem, wstrząsającym osobowością dziecka. Nie chodzi również chyba o to tylko, że ze zjawiskiem wykorzystania seksualnego mieliśmy już zawsze do czynienia, ale dzisiaj zostało ono nagłośnione i wykorzystane do politycznych manipulacji. Byłoby to uproszczenie. Rozwój demokratycznych instytucji sprawia, że zostają dostrzeżone

³⁵ A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1973, s. 210.

i chronione grupy, które kiedyś były wykluczone i pozbawione praw: kobiety, dzieci, mniejszości etc. Wydaje mi się, że to, co Bauman chce powiedzieć, używając sformułowania „histeria wykorzystania seksualnego” wpisuje się w jego, ale również Mitscherlicha i Lacana opis społeczeństwa bez ojców (dorosłych). Ojcowie stają się podejrzanymi. Ich abdykacja zmienia komunikację międzypokoleniową zarówno w kierunku zerwania więzi, jak i zamazywania pokoleniowych różnic. W komunikację między dorosłymi i dziećmi wkrada się uprzedmiotowienie – w postaci dóbr konsumpcyjnych lub w postaci nadregulacji prawnej. Paradoksalna sytuacja: wszechobecna seksualizacja medialna i zarazem entropia rzeczywistej seksualności sprawiają, że nikt się nie dziwi, kiedy starsza kobieta przytrzymuje pędzącego rowerem po chodniku siedmiolatka i słyszy w odpowiedzi: „Wykorzystałaś mnie seksualnie. Podam cię do sądu”.

8. Mieszkańcy płynnej nowoczesności

Moja diagnoza mieszkańca płynnej nowoczesności w jej wersji z ostatnich kilkunastu lat nie różni się zasadniczo w sferze opisu od diagnozy Baumana. Rozpoznaję jednak inne przyczyny opisanego stanu rzeczy. Nie tyle przechylenie się szali konfliktu na rzecz wolności i aktualne dramatyczne przesunięcie z powrotem w kierunku bezpieczeństwa wchodzi tu w grę, lecz osłabienie symbolicznego prawa edypalnego jako podstawy zasady rzeczywistości. Nieograniczenie paradoksalnie nie powiększa przyjemności, ale ją niszczy. Dążenie do przyjemności zmienia się w przymus, okrutne „enjoy” za wszelką cenę. Przyjemność pozbawiona regulacji przez zasadę rzeczywistości zmienia się w terror i nieustanny stan wyjątkowy, stan przeciążenia, który z kolei budzi tęsknotę, aby zasada rzeczywistości, która nie tylko kontroluje i ogranicza, ale również reguluje i odciąża, wróciła na scenę. W płynnej nowoczesności zdaje się zanikać zdolność do przyjemności, która łączy się ze zdolnością do utraty i do zniesienia frustracji.

Diagnozy kondycji jednostki nie dają się z natury rzeczy przełożyć na diagnozy stanu społeczeństwa. Nawet Freudowi to się nie udało, co dostrzegamy w jego pismach kulturoznawczych, w których przenosi (w znacznym stopniu) mechanizmy indywidualne na społeczne. Zainspirowane psychoanalitycznie diagnozy nowoczesności są z reguły nie tylko nieuprawnioną metodycznie ekstrapolacją, ale grzeszą uproszczeniami, które (po to, aby diagnozę móc w ogóle postawić) redukują kompleksowość, wyolbrzymiają jedną tendencję, minimalizując inną, nie doceniając równoważącej gry sił, która na potencjały zagrożenia reaguje nowatorstwem. I mnie nie uda się ominięcie konfliktu między problematycznością takich diagnoz a potrzebą dyskusji na temat potencjałów zagrożeń. Po podjęciu tych „środków ostrożności” spróbuję zestawić, z konieczności lakonicznie, tendencje³⁶, które moim zdaniem różnią doświadczenie człowieka opisane przez Freuda

³⁶ Opisałam je szczegółowiej w: E. Kobylińska, *Czarodziejski blok i szpulka. O psychoanalizie i nowoczesności*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2 (103–104).

od doświadczenia mieszkańca płynnej nowoczesności, tendencje, które wzmożyły się w ostatnich latach. Przeciwstawiam (1) niezniszczalność naznaczenia – dowolności konstrukcji, (2) utratę – obecności, (3) zakaz (edypalny) – nakazowi zaspokojenia, (4) nierozporządzalność tego, co ludzkie – tworzeniu protez. Składają się one na drogę okrężną psychiki, którą przeciwstawiam drodze krótkiej: wyładowania lub natychmiastowego spełnienia.

- (1) Freudowska psychoanaliza oddziela, z jednej strony, tożsamość seksualną od roli społecznej. Z drugiej jednak strony podkreśla nierelatywizowalność cielesnego i płciowego człowieka, zdolnego do przemiany. Oznacza to, że tożsamość jest elastyczna, ale nie możemy jej konstruować bez ograniczeń. Nie możemy jej sobie dowolnie wybrać, zmienić, przykroić do własnych potrzeb i okoliczności, jak to lansują media. Co nie oznacza, że jest raz na zawsze dana. Chodzi o to, że konstrukcja nie jest w stanie zastąpić dynamiki naznaczenia i przemiany formującej subiektywność.
- (2) Zygmunt Bauman opisał drogę klasycznego pielgrzyma, odkładającego spełnienie na później. Freud wpisał niespełnienie w samą istotę melancholijnego doświadczenia. Erozja ciągłości doświadczenia, charakterystyczna dla nowoczesnego życia nie jest jeszcze erozją sensu doświadczenia. Przeciwnie: wpisanie utraty w jego strukturę pobudza tworzenie sensów. Wiersz Baudelaire'a *A une passante* dobrze obrazuje to, co mam na myśli. Tajemnicza kobieta mija przechodnia i znika w miejskim tłumie „gdzieś daleko! Za późno! Nigdy więcej! Bo nie wiesz, dokąd idę, nie wiem, gdzieś przepadła!” To ulotne spotkanie odbywa się pod znakiem utraty, ale właśnie dlatego obiekt pożądania ma fantazmatyczną aurę, wyzwała tęsknotę, pragnienie i smutek. O takim smutku pisze George Steiner, że jest nieodłączny od Erosa. Inaczej spaceruje dzisiejszy przechodzień. Nawet jeżeli jego wzrok zatrzyma się na tajemniczej nieznajomej, będzie to spotkanie, o którym za chwilę zapomni. W tłumie ulicznym zginie nie jego chwilowa bohaterka, ale jego pragnienie. Nieobecność nie wyzwała tęsknoty i fantazji, a tym samym psychicznej siły do wytrzymania różnicy między poszukiwanym i znalezionym, ale przeciwnie – może zwiększyć głód i lęk, zmuszając do natychmiastowego zaspokojenia w coraz większych dawkach. Przemiana pielgrzymów, a potem przechodniów w konsumentów wydaje się ścierać resztę utopijnej tęsknoty, że czegoś brakuje. Klinika zna doświadczenie depresji, kiedy zawodzi zdolność do utraty. Chory na depresję cierpi nie (tylko) dlatego, że utracił obiekt, ale dlatego, że utracił utratę.
- (3) Kod edypalny opisuje seksualność przy pomocy semantyki zakazu, ukrycia, wstydu, winy, intymności, tajemnicy, namiętności. Jest przeciwieństwem dzisiejszego kodu seksualnego z jego semantyką otwartości, oczywistości, inscenizacji medialnej, przyjemności i zabawy³⁷. A to oznacza nie tylko nieograniczoną ilość ofert, ale również

³⁷ R. Reiche, *Treibschicksal der Gesellschaft. Über den Strukturwandel der Psyche*, Frankfurt 2004 [por. w szczególności rozdział: *Total sexual outlet – eine Zeitdiagnose*].

sadystyczny przymus zabawy, wykluczający tych, którzy nie biorą w niej udziału jako przegranych, tych, którym się nie udało. Jeżeli przymus późnej nowoczesności brzmi „Korzystaj!”, „*have fun*”, „*Enjoy!*”, to można powiedzieć, że dzisiejszy człowiek zdaje się cierpieć z tego powodu, że musi mieć za dużo przyjemności, a za mało umie pragnąć. Przyjemność stała się obowiązkiem. Mamy zatem do czynienia z paradoksalną sytuacją: „Więcej przyjemności, mniej seksu” (Reiche). Przeprowadzone na szeroką skalę w Niemczech badania empiryczne nad przemianą seksualności wykazały, że głównym symptomem jest brak ochoty na seks mimo ogromu ofert na rynku.

- (4) W psychoanalityczne ujęcie nieświadomości wpisana jest idea nierozporządzalności. Oznacza ona, że nie mogę dowolnie rozporządzać moim ciałem i pragnieniem. W wyniku biotechnologicznej rewolucji, a zwłaszcza jej ideologii drastycznie zawężyła się przestrzeń nierozporządzalności w społeczeństwie. Obietnice seksualnej protetyki i kosmetyki, ferm silikonowych i manipulacji genetycznej wyzwalały fantazje o wszechmocy, nieśmiertelności, możliwości bycia kimś innym, niż się jest, co prowadzi do narcystycznego przeciążenia³⁸. Aby uchronić się przed doświadczeniem i bólem porażki, człowiek mobilizuje protezy. Proteza nie jest po prostu obiektem zastępczym, ale pełni raczej funkcję fetysza, tzn. ma regulować w tak doskonały sposób narcystyczną równowagę jednostki, aby nie musiała ona czuć się zagrożona doświadczeniem braku, który mógłby być źródłem cierpienia. Erotyczny infantylizm domaga się symbiotycznej bliskości bez wpisanej w nią odległości. Infantylne fantazje wszechmocy pragną, aby wszystko było natychmiast do dyspozycji. Szczególną rolę odgrywają biotechnologiczne fantazje w dziedzinie natalności. Zdają się zastępować nierozporządzalność psychicznych narodzin, tzn. inicjalnego i symbolicznego aktu przyjęcia dziecka przez znaczących dorosłych. Moment nierozporządzalności ludzkim początkiem nie musi zniknąć w nowych konfiguracjach rodzinnych, różnych formach *Patchworkfamily*, chociaż na pewno wymaga od rodziców większej pracy psychicznej. Zdaje się on jednak być zagrożony w obliczu możliwości liberalnej eugeniki³⁹. Mamy do czynienia z antropologicznie znaczącą różnicą, gdy uznajemy, że symboliczny porządek strukturuje nieświadomość jednostki, pozostawiając jej właśnie w ten sposób przestrzeń wolności działania i mówienia bądź ów symboliczny porządek przekształca się w genetyczną kodyfikację, poprzez którą rodzice implantują w dziecko własne preferencje. „Historia oddziaływania kulturowych przekazów rozwija się, jak pokazał Gadamer, w medium pytania i odpowiedzi, podczas gdy genetyczne programy nie pozwolą dojść nowonarodzonym do ich własnego słowa”, czytamy u Habermasa⁴⁰.

³⁸ Por. J. Küchenhoff, *Öffentlichkeit und Körpererfahrung*, w: G. Schmidt, B. Strauss, *Sexualität und Spätmoderne. Über den Wandel der Sexualität*, Stuttgart 1998.

³⁹ Por. P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1999.

⁴⁰ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, s. 123.

9. Zakończenie

Psychoanaliza była na początku ubiegłego stulecia teorią i praktyką indywidualnego życia, nieprzetłumaczalnego na biografię i socjalizację. Otwierając lukę między osobistym życiem a socjalizacją, stworzyła przestrzeń dla kształtowania się cielesnej, seksualnej i symbolicznej subiektywności, którą nazwała nieświadomością. Zarazem ograniczyła tę przestrzeń opisanymi przeze mnie momentami: naznaczenia, utraty, zakazu i nierozporządzalności. Pobudziła w ten sposób człowieka do pójścia drogą okrężną, do porzucenia i zarazem przekształcenia archaicznych obrazów z dzieciństwa poprzez pracę psychiczną. Przestrzeń owa nie straciła dzisiaj na ważności. Zmieniły się w wyniku kompleksowych procesów nowoczesności sposoby jej kształtowania, które sformułowałam i opisałam szerzej gdzie indziej jako konstrukcję, obecność, nakaz i krótką drogę. Owe sposoby można odczytać jako uruchomienie przez jednostkę regresywnych rezerw, żeby uporać się z tym, co – w obliczu płynnej nowoczesności – przerasta jej siły: obowiązek i przymus stworzenia siebie. Za czasów Freuda jednostka była ograniczona uwewnętrznionymi zakazami, które tłumiły jej swobodną ekspresję i prowadziły do konfliktów winy, ale zarazem regulowały jej życie. Dzisiejszy człowiek staje się natomiast niewolnikiem nakazu samorealizacji. Gdy nie spełni tego wymogu, czuje się przegrany, wykluczony i niewystarczalny. Narcystyczne uczucie wstydu zdaje się zastępować edypalne poczucie winy. Jedna z moich pacjentek, która przez cały tydzień dużo pracuje, co ją stabilizuje, musi w weekend samą siebie wymyślić. Nie wie, czy ma pójść na dyskotekę, czy do kina, czy poczytać. Nie chodzi tu tylko o nadmiar możliwości, ale również o życzenie, aby weekend zrekompensował jej pracę w ciągu tygodnia i dał poczucie, że korzysta z życia i nie traci czasu. Ileż trzeba włożyć psychicznego wysiłku, żeby nic nie stracić! Człowiek opisany przez Freuda bierze na siebie ciężar różnicowania. Mieszkaniec płynnej nowoczesności zdaje się szukać rezerw w regresywnych, symbiotycznych relacjach, które zacierają różnice, domagając się paradoksalnie indywidualności bez subiektywności, tzn. bez cierpienia i porażek. Jak w tym kontekście mógłby wyglądać konflikt między bezpieczeństwem i wolnością? Uważam, że odwrotnie, niż to sugeruje Bauman. Człowiek Freuda zorientowany jest w swym pragnieniu na innego, a zatem musi opuścić bezpieczny obszar symbiotycznej relacji. Jego wewnętrzne życie jest niebezpieczne, nie kultywuje iluzji, że wszystko będzie dobrze, lecz przeciwnie – doznaje porażek i frustracji. Potencjalnie jest jednak bardziej wolne. Zaakceptownie zależności uświadamia mu, że naznaczenia, w szczególności seksualne, nie są autokreacją, lecz przychodzą od innych, są obce i domagają się odpowiedzi, jeszcze zanim będzie gotowy odpowiedzieć. Nie bez powodu psychoanaliza zaczęła się od teorii seksualnego uwiedzenia. Z kolei człowiek dzisiejszy zdaje się unikać niebezpiecznego kontaktu z obcym obiektem, który jest inny niż on sam, wybierając spełnienie w narcystycznej relacji, w której może poczuć się przez chwilę bezpiecznie i mniej samotnie. Każda relacja narcystyczna, zacierająca różnice między „ja” i „ty”, ma autoerotyczny, masturbacyjny charakter.

W odróżnieniu od wielu dominujących na rynku terapii i coachingu, których zadaniem jest bezbolesne zlikwidowanie symptomów, usprawnienie funkcjonowania, a nierzadko iluzoryczna obietnica stania się kimś innym nawet za cenę utraty własnych doświadczeń, tego, kim się jest, psychoanaliza nie odrzuca projekcyjnie na zewnątrz doświadczeń utraty i zranienia, ale próbuje integrować je w jednostce. Wszystkie odkrywane przez psychoanalizę dramaty mieszczą się na drodze od pragnienia do uznania. W psychoanalizie, podobnie jak w heglowskiej dialektyce pana i poddanego, wolność pragnienia *Lust-Ich* zostaje najpierw wymieniona na bezpieczeństwo. To jednak z owej zależności musi zostać uczyniona niezależność *Real-Ich*⁴¹. Sensem psychoanalitycznej terapii jest zwiększenie obszaru wewnętrznej wolności. Odblokowanie mechanizmów, które dotąd miały władzę nade mną, nie sprawia, że teraz ja mam nieograniczoną władzę nad nimi, ale mimo to powiększa się przestrzeń między naznaczeniem a możliwością przemiany. Wgląd polega na ożywieniu zablokowanych źródeł z jednej strony i bolesnym zaakceptowaniu ograniczeń – z drugiej. Stare rzeczy mogą zostać zobaczone w nowym świetle. Psychoanaliza dopuszcza psychiczny smutek i łagodzi go doświadczeniem wolności.

Tendencje, które opisałam i przeciwstawiłam światu Freuda relatywizują się z perspektywy kozetki psychoanalityka. Horyzont refleksji psychoanalityka zakresłony jest przez jednostkę – na sesji psychoanalitycznej, a nie przez jednostkę – w społeczeństwie. Między dyskursem klinicznym i socjologicznym istnieje luka, o której trzeba pamiętać. Ludzka psychika ma konserwatywny charakter. Moi młodzi pacjenci mają inną estetykę i inne kody prozumiewania się, ale nadal podobne do naszych lęki i pragnienia. Jeden z owych „elastycznych” mieszkańców płynnej nowoczesności, poruszających się po niej z wdziękiem i oczywistością, o jakiej mojemu pokoleniu się nie śniło, krążąc między Warszawą i Frankfurt, powiedział mi ostatnio: „jesteśmy, co prawda, o wiele bardziej »betweenersami« niż wasze pokolenie, ale i my jesteśmy »aboutnersami«. Również nam o coś chodzi”. Zmieniający się na naszych oczach czas zaczyna przyznawać mu rację.

⁴¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 434.